

Joó Mária

Eötvös Loránd Tudományegyetem

## Embernek lenni sötét időkben: Butler és Arendt nyomán

A szolidaritás is a 'lényegileg vitatott' fogalmak közé tartozik, ezért egy meghatározási javaslattal élek: összetartozáson alapuló aktív cselekvőkészség, célja a nagyobb társadalmi igazságosság. Két filozófusnő, Judith Butler és Hannah Arendt összecsengő gondolataira építve a következő kérdéseket járom körül: mire alapozható a szolid morális és politikai igénye, az emberi állapot általános kiszolgáltatottsága (*precarity*) és sebezhetősége (*vulnerability*), mi következik ebből? Morális és politikai felelősség az egyéni és a közös politikai cselekvés tradicionális és új közvetlen formáival élve (pl. tüntetés, civil mozgalmak). Végül a saját vélemény szabadságát emelem ki a közös identitással járó összetartozás mellett. A női és a zsidó identitás példáit használom a két szerző alapján.

### Bevezetés

A cím Hannah Arendt 1959-ben, a Lessing-díj átvételekor elmondott beszédét idézi (Arendt 2007) és Judith Butler (2006, 2015) Arendt felé fordulásának ered a nyomába azzal a mai morális-politikai kérdéssel, hogy hogyan lehet embernek lenni sötét időkben? A mai idők globális és helyi horizontjai sötétednek, de egyben új kezdetek, ellenerők is mutatkoznak. Nálunk is kétarcú a politikai helyzet: egyrészt tekintély elvű, egyszemélyes uralom, csökkenő demokrácia jelei láthatók, másrészt új politikai részvételi formák, civil-, és tömegmozgalmak is megjelennek. Tüntetések, szolidaritási gyűlések, melyek a politikai hatalom intézményesült formáit kérdőjelezzik meg. Butler a Wall Street-mozgalomra, az isztambuli Gezi-parkra figyel, mi a szlovákiai kormányváltást kikényszerítő tüntetésre, vagy a sajátjainkra gondolhatunk, a tavalyi *Lex CEU*-elleni, az idei túlóra-törvény elleni és a tudományos autonómiát veszélyeztető kormányzati tervek elleni tüntetésekre. A horizonton látszó alternatívák, az egyetértés vagy tüntetés mellett a nem-választás, a politikától való elfordulás (belső emigráció) harmadik lehetőségét, Arendtre hivatkozva, szeretném háttérbe tolni, hogy a szolidaritás pozitív lehetőségét emeljen ki és ne a hiányát vegyem számba. A semlegesnek látszó antipolitikus attitűd fenyegető sötét háttérnek azonban mindig tudatában kell legyünk, erre figyelmeztet Arendt: a totalizálódó egyeduralkodó

berendezkedésekben az elvonulás, apolitikusság, belső emigráció veszélyes, mert hatástalan opció (1992). A politikai szolidaritás szükségszerűségére és emberi adottságára koncentrálok két gondolkodó nő, Judith Butler és rajta keresztül Hannah Arendt nyomán. A (performatív) politikai cselekvés elmélete a kettejük közti legfontosabb összekötő elem, illetve az elnyomottak/üldözöttek paradigmátikus zsidó tapasztalata: az identitás-alapú szolidaritás és a véleménykülönbség viszonya. Az arendti parvenü/pária-lét dichotómiája az egykori asszimiláció kérdésében használható-e a mai páriák, menekültek/migránsok dilemmáira?<sup>1</sup> Butler a kiszolgáltatott (*precarious*) élet, sebezhetőség (*vulnerability*) fogalmával él, melyet mindannyiunk életének egzisztenciális adottságaként definiál. A nők, a 'női/ség' aspektusai (a női szolidaritás, sebezhetőség, kiszolgáltatottság) szemszöge újabban kicsit háttérbe került Butlernél, Arendtnél meg nem is volt előtérben, alig tematizált vagy éppen tagadott relevanciájú szempont. Mindkettőjüktől egy-egy művet állítok előtérbe, de ezek tárgyalása előtt egy fogalmi háló felvázolása, illetve a gondolatmenetet irányító kérdések feltevése hasznosnak tűnik. Ez a Szókratész toposzával szimbolizálható szokás (Arendt is él vele), a definiálás, osztályozás, fogalmi megkülönböztetés feladata megkerülhetetlen, hiszen a legtöbb elméleti fogalom, így a szolidaritás is „lényegileg vitatott” — vagyis eltérő meghatározások/jelentések együtt léteznek, ezért elkerülhetetlen a vitatkozás, a meggyőzés. Ez a szókratészi kérdezősködéssel járó, dialogizáló törekvés teszi a gondolkodó embert kellemetlenné a hatalom és a „tömegember” számára is. Néha száműzik, mint Szókratészt, betiltják-elnémítják, mint a magyar ellenzéki filozófusokat az előző rendszerben 1973-ban és a maiban 2011-ben, 2018-ban, amikor proscriptiók<sup>2</sup> listák készülnek és bizonyos témákról való vizsgálódást célul kitűző tudományterületet, mint a társadalmi nemek tudományát, betiltanak. Arendt politikai filozófiájának a görög poliszdemokrácia alapvető hivatkozási pontja, amely — mint tudjuk — közvetlen, részvételi demokrácia volt, amely forma napjainkban kezd újból életre kelni, ez a fajta cselekvő-közvetlen-testi politizálás foglalkoztatja az utóbbi évtizedben Butlert is, és más kortárs gondolkodókat is.

<sup>1</sup> Vagy a nők (férfiakhoz való) asszimilációja, emancipációjára? Így értelmezi (Benhabib 1995)

<sup>2</sup> A fogalom a kiirtásra szántak listáinak megnevezése a római történelemben. A mai magyarországi politikai gyakorlatban ehhez nyúlt vissza a *Figyelő*, amikor ún. Soros-bérenceket listázott 2018-ban.

## Mi a szolidaritás<sup>3</sup>?

A szókratészi módszer szerint haladva említek a szolidaritáshoz hasonló jelenségeket: együttérzés, jóakarat, testvériség, emberszeretet, felelősség/érzet/vállalás, politikai barátság, összetartozás, humán(itári)us segítség, stb. Egyáltalán érzés-e vagy megfontolás, gondolkodás, vagy mindkettő? Arendt (1991) szerint kevés, ha csak egy érzésnek (együtt-érzésnek) tekintjük, racionális gondolkodás kell kísérje, sőt a szolidaritás cselekvésben kell megnyilvánuljon, és nem csak egyéni, hanem összehangolt (közösségi) cselekvésben, amely a politikai cselekvés nyilvános terében kell megjelenjen. Butler a tömeggyűlés, demonstráció (assembly) jelenségére figyelt fel, Arendt az 56-os magyar forradalom spontánul szerveződött üzemi és egyéb tanácsaira, mi pedig az elmúlt évek tüntetéseire és a civil mozgalmakra tekinthetünk reménykedve. Mindezek a szolidaritás mellett ellenállást, tiltakozást testesítenek meg a fennálló politikai rendszerekkel szemben. A szolidaritásnak sokféle felosztása és sokféle fajtája van (Banting & Kymlicka, 2017). Megkülönböztethetjük a társadalmi élet területei szerint a szolidaritás gazdasági, politikai, társadalmi formáit. A cselekvő alany tekintetében formája lehet állami, egyéni és csoportos. Banting és Kymlicka felosztásában strukturális szolidaritás valósul meg állami intézményeken keresztül (pl. adórendszeren, szociális ellátó rendszerek révén); egyéni (morális) tettek révén nyilvánul meg adomány, segítség formájában; civil (társadalmi) szervezetben; rendszeren/szervezeten kívüli politikai cselekvés, demonstráció formájában (nyomásgyakorlás a hatalomra). Jelen politikai helyzetünk szempontjából ez utóbbi kritikus/ellenálló szolidaritás tűnik lényegesnek: a felforgatás (szubverzió), Butler régi fogalmával, vagy, Arendttel szólva, a forradalmi közös cselekvés.

Bevezető általános fejtegetéseimet egy ideiglenes definícióval zárom: a szolidaritás összetartozáson alapuló (vagy azt generáló) cselekvőkészség (attitűd), célja nagyobb társadalmi igazságosság (Young 2010), nagyobb egyenlőség elérése. A szolidaritásban van valami utópikus: egy még nem létező, jobb állapot létrehozásán munkálkodik. Nagyobb egyenlőség, igazságosság, elismerés elérése – mindenkinek vagy csak annak a csoportnak, amit képviselünk?

---

<sup>3</sup> A téma szakirodalmából néhányat nevezek meg: Banting & Kymlicka 2017; Chowdhury & Philipose 2016; Young 2010; Mohanty 2003; Bayertz 1998; Dean 1996.

## Kikkel vagyunk szolidárisak?

A konkrét cselekvéshez vezető kérdés ezen attitűd érvényességi körére vonatkozik. Egy adott elnyomott csoporttal vagyunk szolidárisak (pl. nőkkel, zsidókkal, szegényekkel)? Ha egy adott csoportra korlátozódik a szolidaritás, az a saját csoportunk kell legyen, melynek tagjai vagyunk? Létezik olyan osztályozás, mely szerint az egy adott csoportra vonatkozó szolidaritást ‘exkluzív’ szolidaritásnak nevezik (pl. munkásszolidaritás), a kívülállókra, nem csak csoporttagokra is érvényes szolidaritást pedig ‘inkluzív’-nak nevezik (pl. a szíriai háború áldozataival, éhező gyerekekkel). Arendt híres története ez utóbbi példája: a zsidóüldözés idején a dánok (a dán király maga is) kitűzték a sárga csillagot és nem voltak hajlandók közreműködni a deportálásokban. A fogalom egy másik osztályozásában ezt a különbséget ‘távoli’ (innen nézve a szíriai háború) és ‘közeli’ szolidaritásnak is nevezik (a magyar nőkkel, értelmiségiekkel). Ezzel él Butler is, Susan Sonntag példájára hivatkozva (Butler 2015).

A példák mutatják, hogy identitáspolitikai keretben is felvethető a szolidaritás kérdése (női szolidaritás, munkásszolidaritás), de ma az elméletek terén inkább egy poszt-identitárius<sup>4</sup> korszakban élünk. A szolidaritás is egyre inkább globális kérdésként vetődik fel: a tömeges migráció, a környezetvédelem problémái és a globális kommunikáció korában élünk, ami azonban nem zárja ki az identitás-kérdéseket. A globalizálódó problémák mozgósítják a filozófiára mindig is jellemző univerzális szemléletet, egy filozófiai antropológiai gondolkodási keret megfogalmazásának igényét. A posztmodern Butler így fordul egyre inkább Arendthez, az emberi állapot (*the human condition*) fogalmához, ami nem azonos az általános emberi természet fogalmának visszatérésével.<sup>5</sup> Ennek az általános emberi állapotnak alapvonása Butler szemében a kiszolgáltatottság (*precarious life*), a sebezhetőség (*vulnerability*), és az embertársunk, a Másik iránti felelősség: a lévinas-i hatást mutató egzisztenciális válaszadás a Másik kiszolgáltatottságára, mely a lévinas-i Arc teorémájában jut kifejezésre (Lévinas 1999, 155). Ez a felelősség nem döntés kérdése, nem választott, megelőzi az erkölcsi döntést, ontológiai természetű Lévinas, Arendt és Butler szerint is. Felelősség, szolidaritás és igazságosság összetartoznak (Young 2010). Az én és a Másik kapcsolatán túlra

<sup>4</sup> Túl az „identitáspolitikán”, számos kötet címben szerepel (pl. Nicholson, Seidman 1995) Ugyanakkor fontos kérdés felvetni: hol és kik szempontjából érvényes ez a jelszó? Az USA-ban talán igen, nálunk Kelet-Közép-Európában, a poszt-szocialista állapotban kevésbé. Igen ambivalens vagyok az identitáspolitika létjogosultságának általános megkérdőjelezését illetően, főleg a nemi identitás tekintetében (Joó 2005, 50.). Arendt és identitáspolitika ambivalens viszonyához l. (Allan 1999).

<sup>5</sup> Arendt 1958-ban íródott, *The Human Condition* c. kötetének teljes magyar fordítása most készül, számos részlet jelent meg belőle az elmúlt években (Arendt 2014c, 2017).

is kiterjed a szolidaritás, melynek egyre táguló, koncentrikus körként való értelmezése az emberen túlra is kell lépjen: más élőlények, az egész Föld iránti felelősség felé, melyre Butler Lévinas nyomán az együtt-élés/lakozás (*cohabitation*) fogalmát használja — amely egyben az ökológiai szemlélet kerete is. A fenti vázlatos utalások után a továbbiakban a két konkrét műre koncentrálok.

### Butler: „A kiszolgáltatott élet<sup>6</sup> és az együtt-lakozás etikája”

Röviden pár mondatot kell előre bocsássak az írás helyéről Butler életművében. Butler az utóbbi évtizedben a morális és politikai kérdések felé fejlesztette tovább a performativitás eredetében nyelvészeti-filozófiai fogalmát, melyet a nemi identitás szubverziója tematikáján mutatott be a kilencvenes években, de természetesen már a *Problémás nem* (*Gender Trouble* (2006/1990) sem volt mentes a hatalom-politika-morál aspektusaitól. Az utóbbi évtizedben azonban egy univerzális igényű, ezért humanistának nevezhető morál (Murphy 2011), illetve morálpolitika alakulása figyelhető meg műveiben és politikai tevékenységében: számos tömegmegmozdulásban vesz részt, szolidáris az arab tavasz, a török tüntetések résztvevőivel, tiltakozott a lex CEU ellen. A legutóbbi kötet, a *Vulnerability in Resistance* című, a görög ellenállási mozgalmakat is bevonja a tevékeny szolidaritás körébe (Butler 2016). Ennek az új butleri korszaknak egyik alapkontextusa a zsidóság mint történeti sors, identitás, illetve mint politikai-morális probléma. Felveti például a mai zsidó állam etnonacionalista tendenciáival szemben az egyéni zsidó identitás morális és politikai felelősségének kérdését: Zsidóként egyet kell-e értenie a zsidó állam politikájával? A saját csoporttagság, identitás iránti szolidaritás kötelessége Arendtet<sup>7</sup> is állandóan foglalkoztatta. Az Eichmann-perről írott könyve (tudósítása) zsidó körökben igen ambivalens fogadtatásra talált. Butler számára zsidósága viszonylag későn vált jelentőségteljessé, korábban inkább nemi-szexuális identitása, leszbikussága állt elméleti érdeklődése előterében, pont fordítva mint Arendtnél, aki elsősorban saját zsidóságával azonosult, s akit a női identitás kérdése nem is foglalkoztatott,

<sup>6</sup> Az elharapódzó ‘prekariátus’ magyaráítás helyett, mely érthetetlen az átlagolvasó számára, a „kiszolgáltatott élet” fogalmát használom inkább, mely megoldást már javasolta Barát Erzsébet (Butler 2012) Butlernek 2012 szeptemberében, az Adorno díj átvételkor mondott előadásának fordításában. Később könyvben az eredeti (Butler 2015b).

<sup>7</sup> Mint tudjuk, német zsidónak született, Heideggernél, Jaspersnél tanult, 1933-as emigrációja után 7 évet tartózkodott Párizsban míg végül az USA-ban élt haláláig.

nem tartotta politikai kérdésnek.<sup>8</sup> Ez az identifikációs különbség a korabeli történeti körülmények miatt érthető: Arendt korában zsidónak lenni élet-halál kérdése volt, mely kikövetelte az azonosulást- írja maga Arendt (Arendt 2007, 416). Míg ezzel szemben a nemiség (*gender*) a hetvenes-nyolcvanas évek Amerikájában ‘csak’ problémás volt (Butler 1990).

Lényeges kérdéseket, sőt problémákat vet fel Arendt feminista szempontból való értelmezése (Márkus 1987; Honig 1995)<sup>9</sup>. Termékeny értelmezési útnak látszik —véleményem szerint — zsidó és női identitás metszetének tanulmányozása Arendt a német-zsidó Rahel Varnhagenről írt életrajza segítségével (magyarul Arendt 2014), aki a romantika korának társasági-intellektuális életének jelentős alakja volt.

Butler az általam választott, az alcímbe szereplő írásban az erkölcsi kötelezettség (*obligation*) avagy szolidaritás kérdését a távoliség/közeliség szempontjából veti fel. A megkülönböztetés kézenfekvőnek tűnik, amennyiben hajlamosak vagyunk természetesnek venni, hogy morális kötelezettség elsősorban a hozzánk közelállók, velünk hasonlók iránt áll fenn vagyis saját csoportjaink iránt. Ezért veti fel a kérdést: A médiában látható távoli szenvedés, háború, éhség képei hogyan és mennyire hatnak ránk, a távolból nézőkre? Butler kritikusan idézi Susan Sonntagot, aki egyik írásában azt állította, hogy a szenvedés képeinek hatalma gyengül, ismétlődő látványuk szerint eltompít, passzívvá tesz (Butler 2015, 102). Butler kilép abból a dichotómiából, hogy a közeli vagy a távoli szenvedés látványa hat-e inkább ránk és arról akar meggyőzni minket, hogy az ‘itt’ (közel, ahol élünk) és az ‘ott’ (távol, máshol) ugyanaz, nem választható el egymástól. Ezt Arendten kívül Hegelre és Lévinásra hivatkozva teszi, akiket most mellőzök és csak Arendtre szorítkozom. Pontosabban itt Arendt sajátos értelmezéséről kell beszélnem, melyet az Eichmann-perről beszámoló könyvében a zsidó népiértés bűnével kapcsolatban fogalmaz meg (Arendt 1963/2000). Szerinte Eichmann, illetve a náci rezsim bűne az emberiség elleni és nem csak a zsidók elleni bűn volt (ti. népiértés bűne). Ezt konkrétan a jeruzsálemi bíróság, a zsidó állam illetékessége, illetve a vád megfogalmazása kapcsán fejt ki. Arendt szerint a

<sup>8</sup> Arendt különbséget tesz társadalmi és politikai kérdés között, a nőkérdést társadalmi minősítette. Arendt első pillantásra antifeministának is tűnhet, (vö. Márkus Mária 1987), de legalábbis ambivalensnek (vö. Honig gyűjteményes kötete előszavát: Honig 1995).

<sup>9</sup> Arendt jellemző antropológiai univerzalizmusa keretében csoport-identitás kérdések nem relevánsak, illetve nem a politikai, hanem csak a ‘társadalmi’ szférájába tartoznak. A magánélet/közélet felosztás alapján is a nők jellemző tevékenységének tere és módja ti. a létfeltételek előteremtése (labor), alacsonyabb rendű az előállításnál (work) és mindkettő az a cselekvéshez (action) képest. Ugyanakkor a natalitás fogalmának filozófiai jelentősége nemi szempontot is mozgósítva a nőközpontú feminizmus előfutáraként is értelmezhető. Vö. később a *The Human condition* e három kategóriájáról írtakat. A feminista értelmezések szempontjából adódó feszültségekről (vö. még Dietz 1995; Benhabib 1996, 2004).

zsidók kiirtása azért emberiség ellenes bűn, vagyis az emberi méltóság, az emberi állapot elleni bűn, mert senki nem jogosult dönteni arról, hogy ki éljen és ki haljon meg a Földön, az együtt-élés, együtt-lakozás (*cohabitation*), a népek pluralitása és sokfélesége (heterogenitás) elementáris adottság. Nem választhatjuk meg, hogy kik mellett élünk, milyen fajta emberek, népek közelségében. Ebből következik a népirtás emberiségellenes bűn volta. Ezzel szemben a náci és Eichmann úgy gondolta, hogy joguk volt választani, dönteni arról, hogy nem akarnak zsidókkal együtt élni, ezért nemcsak Németországban, hanem az egész Földön kívánták üldözni és kiirtani a zsidókat. Ez volt a nagy terv, a profi módon megszervezett üzemszerű népirtás, amelyre Eichmann büszke volt, a „szakértelmére” (sic!). Butler azt az arendti gondolati szálát viszi tovább, hogy mivel nem választás, döntés kérdése, hogy kik szomszédságában, közelségében élünk, ennek az elrendeződésnek a fenntartása erkölcsi kötelességünk. Egyetért Lévinas-szal, hogy a Másik létezése iránti erkölcsi felelősség megelőz minden döntést, tudatos választást. Ugyanakkor ebből az erkölcsi kötelezettségből (*obligation*) nem lehet senkit kizárni: az egyenlőség univerzális érvényű. Senkinek az élete nem ér kevesebbet a másénál, nem inkább nélkülözhető, ill. kevésbé gyászolandó (*ungrievable*) (Butler 2009). Ezen elv szerint az utóbbi években a tengerbe fulladt afrikai menekülők élete is egyformán kell számítsa, ők is az emberiség részét képezik. (Bár van különbség a 'hagyni meghalni' és a szervezett kiirtás között, mint a zsidóság esetében.) Butler az emberi állapot univerzális jellemzőjeként a kiszolgáltatottságot (*precarity*) és a sebezhetőséget (*vulnerability*) tematizálja, de ezek nagyon egyenlőtlen mértékben oszlanak meg a konkrét társadalmi-politikai intézmények gyakorlata következtében (Butler 2006). Ezért erkölcsi-politikai feladat az igazságosságra törekvés, az emberi élet, méltóság egyenlősége nevében. Ehhez megfelelő társadalmi-politikai-gazdasági intézményeket, struktúrákat kell létrehozni (egészséghez, lakáshoz, ételhez, méltósághoz való jog). Ez minden embert megillet, nem csak közvetlen polgártársainkat, a hozzánk hasonló bőrszínűeket, vallásúakat.<sup>10</sup> Sőt, nem csak embertársainkra terjed ki, hanem a poszthumanista szemlélet szerint az élőlényekre, az ökoszisztéma egészére. Ez utóbbi kiterjesztést Arendtnál még nem találjuk meg, Butler ebben a tekintetben Derridára (2008) hivatkozik.

---

<sup>10</sup> Arendt és az emberi jogok azóta több-generációs koncepciója, Nussbaum 'emberi képességek' elmélete és a késői Butler elvi 'humanista' közelségbe kerültek egymáshoz!



## Arendt: Embernek lenni sötét időkben

Arendt írásai közül egy 1959-ben a Lessing-díj átadásakor Hamburgban mondott beszéd alapján írt esszére esett a választásom. Mai aktualitása evidens, hiszen égető az a kérdés, hogyan lehet embernek lenni a mai sötétedő időkben? Lehetséges-e egyáltalán jó élet (morális értelemben) egy rossz korszakban? Ilyen formában Adorno tette fel a kérdést a Holokauszt után, melyet Butler átvett és megválaszolt az Adorno-díj átvételekor 2012-ben (Butler 2015, 193–221).

Arendt írásából csak három emberi viselkedésmintát emelek ki, olyan példákat, melyek számunkra is pozitív lehetőségeket tárnak fel, mellőzve a történeti részleteket (Lessing életét). Elsőként, az írás gondolatmenetét követve a ‘magunk számára való független gondolkodás’ attitűdjét érdemes szemügyre venni, Veres Máté fordításában (Arendt 2007). Az eredeti ‘*Selbstdenken*’, ami ‘saját fejünkkel gondolkodni’ jelentésű, s ebben az értelemben a hangsúly „a gondolkodásnak a szabadság világában való mozgásán van”, azaz nem az individualitás parancsán, hanem a mozgásnak a szabadság elsődlegességével való összefüggésén. Ez a szabadság pedig a cselekvésben, a nyilvános térben nyilvánul meg, a másokkal való együttes cselekvésben és a másokkal való párbeszédben. A cselekvés Arendt antropológiája szerint a legalapvetőbb emberi létmód, összetartozik a beszéddel. Arendt fő művének címe ‘emberi állapot’ (*the human condition*) (Arendt 1958) — melynek német címe e tekintetben beszédesebb (*vita activa*) — összesen három jellemzőt nevez meg: létfenntartást biztosító munka (*labor*) a tárgyak, eszközök létrehozását célzó munka (*work*) és a tevékenység (*action*). Még egy fogalom tartozik az emberi állapot arendti jellemzőihez, a ‘natalitás’, amely, mint egyediség, minden ember sajátja, a születéssel adódik és a cselekvésben-beszédben valósul meg mintegy második születésként, mint az újat kezdés képessége. Az egyén szabadsága, az újat kezdés lehetősége azonban egy már adott világban, emberi kapcsolatrendszer hálójában valósul meg és ezért eredménye nem látható előre, nem a szándéktól függ, nem a kitűzött céltól (Arendt 2017). Az emberi élet egyedisége és a pluralitás a narratív identitás értelmében és módján fejezhető ki (Arendt 2014c).<sup>11</sup> Az adott szövegben az együttes politikai cselekvés és gondolkodás, párbeszéd nyilvános térben való gyakorlásának ideálja fogalmazódik meg Lessing kapcsán, amely Arendt (és egyre inkább Butler) ideálja is, visszautalva a görög poliszdemokráciára, amely politikai gondolkodásában kiemelt szerepet játszik.

Az 1959-es Lessing-díj alkalmából mondott beszédből másodikként a párbeszédre és vitára való nyitottság attitűdjét emelném ki. Az igazság

<sup>11</sup> Érdekes gondolati szál: Ricoeur narratív identitás-konceptiójának (Ricoeur 1999) arendti párhuzamait villantja fel (Arendt 2014c).



kérdésével is összefügg: akik az egyetlen, kényszerítő erejű érvelés igazságát képviselik (filozófusok is bőven vannak köztük, nemcsak politikusok), azok az igazság birtokában hiszik magukat — ez pedig ellentmond az emberi világ sokféleségének (heterogenitásának), pluralitásának. Ezért kell a párbeszédnek nyitottnak maradnia, hiszen az igazság sokféle és folyamatában létezik. (A cselekvés szabadságával, a választás lehetőségével összefügg.) Ezzel kapcsolatban a Lessing-beszéd elismeri a 'pillérek, normák, tradíció' adta biztonság fontosságát is, mely a halandó ember méltányolható igénye: a bizonyos folyamatosság, állandóság iránti igény. Ezek a pillérek azonban törékenyek, megváltoztathatók, sőt időnként egyenesen forradalmi változtatásukra van szükség — a forradalmi cselekvés újat teremtő aktusa, mondja egy másik művében Arendt, nélkülözhetetlen (Arendt 1991) Ezért is foglalkoztatta az 56-os magyar forradalom. Ezeket a biztonságot adó állványzatokat, pilléreket meg lehet kérdőjelezni: a saját fejével gondolkodó ember teszi ezt, másokkal együtt gondolkodva-cselekedve-összegyűlve a nyilvános térben, pl. tüntetésen, kis és nagy szervezetekben, New Yorkban a Wall Streeten, Isztambulban a Gezi Parkban, Budapesten a Szabadság-hídon.

Röviden visszautalok a belső emigráció attitűdjének arendti értékelésére, mely Arendt szerint nem tartozik a pozitív lehetőségek közé, de sötét időkben, bizonyos körülmények között nem marad más lehetőség. Magyar tapasztalatunk is van előző autoriter rendszer idejéből az akkor az 'antipolitika' fogalmával megjelölt életmódra, ma is elterjedőben lévő, sokakban felmerülő lehetőség! Arendtet elsősorban a zsidóüldözéssel kapcsolatban ennek morális-politikai értelme foglalkoztatta. Az antipolitikus belső emigrációt alapvetően hatástalannak, politikailag irrelevánsnak tartotta.

Harmadik elvként a szolidaritás és a vita (egyet-nem-értés)<sup>12</sup> kapcsolatára térek rá — Arendt zsidósága kapcsán, pontosabban Arendt és más zsidók, és Izrael állam vonatkozásában. A mai nemzetközi politikában is aktuálisak Arendt zsidóságra vonatkozó gondolatai, akinek a menekült-lét, az emigráció saját tapasztalata volt, az idegenség, a hontalanság (*stateless*) saját életének is része volt.<sup>13</sup> Élete első, európai korszakából származik az üldözöttek, kirekesztettek és a többiek közötti viszonyra használt fogalompárja, a parvenü és a pária. A parvenü az, aki az asszimilációt, mássága letagadásának útját választja, míg a pária az, aki nem adja fel üldözött, lenézett identitását, hanem vállalja a kirekesztettséget (tudatos pária). Ezt az

---

<sup>12</sup> A tanulság feministák közötti problémák számára is releváns (vö. Dean 1996; Mohanty 2003, Allen 1995).

<sup>13</sup> Ismert, hogy Arendt 1933-ban emigrációra kényszerült, 1941-ig Párizsban élt és egy cionista ifjúsági szervezetben dolgozott, majd Amerikába emigrált, ahol jó pár év után kapott csak állampolgárságot.

alternatívát egyik első művében,<sup>14</sup> a német zsidó Rahel Varnhagen életrajzában fogalmazta meg, aki a berlini szalonok ismert alakja volt, a 19. század elején élt (levelezése, naplói fennmaradtak). Arendt az ő sorsán keresztül az asszimiláció csapdáira, ill. lehetetlenségére világít rá.<sup>15</sup> A kérdés az, hogy a zsidó asszimiláció dilemmájának arendti értelmezése — ti. hogy a zsidóságból nem lehet kilépni — érvényes-e más üldözött vagy lenézett csoportokra itt és most: a mai németországi törökökre, vagy az angliai arabokra? Egy arab bevándorló az angolok között lenézett parvenü maradhat csupán? Ez a kérdés álljon itt köztünk megvitatásra várva a nyilvános térben!

Végezetül a szolidaritás egy morális-politikai dilemmájára hívnám fel a figyelmet, melyet mindkét filozófusnő személyesen is megtapasztalt. A dilemma általánosan fogalmazva így hangzik: Meddig terjed az adott üldözött csoport iránti szolidaritás? Mit jelent? Azt jelenti-e, hogy azonosulnunk kell egy közösségi véleménnyel, ami kizárja a kritikát vagy a másként gondolkodást a közösség ügyeiről? Arendtet az Eichmann-könyv megjelenése után heves támadások érték más zsidók részéről, akik a zsidó szolidaritás, az 'Izrael iránti szeretet' hiányát vetették a szemére.<sup>16</sup> Bár a zsidó sorstársaitól őt érő vádakra nem reagált, de elvi válasza a Lessing beszédben is kifejezést nyer, pl. a magunk fejével gondolkodás szabadságának elvében, a pluralitás és sokféleség emberi adottságának hangsúlyozásában. A vádokban megjelenő elvárásra is volt magyarázata. A pária-lét nem kedvez a szabad egyéni gondolkodásnak, mivel az üldözöttség nagyobb összetartást, vagyis összezárást teremt az érintettek között, amely melegséget, intimitást ad, tehát az üldözöttek sorsközössége pozitív erejét képezi. Másrészt azonban éppen ez a szoros közelség szünteti meg az emberek közti köztes teret, nem kedvez a véleménykülönbségnek, belső vitának. Ez utóbbi jelenség Arendt szemében egyértelműen negatív, mert a belső közös tér, a nyilvánosság tere tűnik el, ami a pluralitás, véleménykülönbség- vagyis a politika tere is egyben.

Butler is hasonló vádaknak volt nemrég kitéve, amikor azt vetették szemére, hogy 'zsidó létére' Izrael állam nacionalista politikáját, a palesztinok kirekesztését kritizálta. Mintha az azonosulás kizárná a véleménykülönbséget, csak helyeslést, feltétlen szolidaritást engedne meg, az üldözöttségre hivatkozva (Butler 2012).

Ugyanez a szolidaritás-dilemma a nemzetállam és kisebbségei vonatkozásában is felmerült, amikor Arendtet az etnonacionalizmus problémája foglalkoztatta, illetve később amerikai kontextusban Butler és

<sup>14</sup> A teljes magyar fordítás előtt (Arendt 2014b) megjelent egy részlet külön *A zsidóságból nincs kilábalás* címen (Arendt 2014a).

<sup>15</sup> Egy másik 1944-es *The Jew as Pariah: the hidden tradition* című írásában foglalkozik még a kérdéssel (Arendt 1978).

<sup>16</sup> Erdélyi Ágnes (2002) írt erről egy elemzést.

Spivakkal közös beszélgető könyvében (Butler 2007). A totalitarizmus gyökeréről szóló elemzései is a pluralitás, heterogenitás politikai fontosságára mutatnak a 20. századi európai történelemben, az első világháború után kialakuló nemzetállam és a kisebbségek viszonyának elemzésében. (Arendt 1992). Arendt aktualitását mutatja, hogy a 21. században a jobboldali populizmus közegében újból életre kelt az etnikailag egységes nemzetállam, az etnonacionalizmus kísértete, melyre hivatkozva szolidaritást, egységet követelnek a totalitárius erők. Mindeközben a jelen horizontján az ellenerők is intézményesülni látszanak: az Európai Unió a soknemzetiségű állampolgárság lehetőségét tárja elénk a pluralitás és heterogenitás, szabad véleménynyilvánítás, demokratikus egyenlőség jövőbeli céljai intézményes kereteit (Lacroix 2015).

## Felhasznált irodalom

- Allen, Amy. 1999. "Solidarity after identity politics. Hannah Arendt and the power of feminist theory." *Philosophy and Social Criticism* 25 (1): 97–118.
- Arendt, Hannah. 2017. „[Az emberi állapot](#).” Ford. Pályi Márk. 2000 29 (6): 53–72.
- 2014a. „A zsidóságból nincs kilábalás.” Ford. Bán Zoltán András. *Holmi* 26 (5): 545–551
- 2014b. *Rahel Varnhagen*. Ford. Bán Zoltán András. Budapest: Scolar.
- 2014c. „[A kapcsolati háló és a lejátsszódó történetek](#).” Ford. Pályi Márk. *Holmi* 26 (5): 552–556.
- 2007. „[Embernek lenni sötét időkben. Gondolatok Lessingről](#).” Ford. Veres Máté. *Holmi* 19 (4): 407–425.
- 2000. *Eichmann Jeruzsálemben. Tudósítás a gonosz banalitásáról*. Ford. Pató Péter & Mesés Attila. Budapest: Osiris.
- 1992. *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun R., Erős F., Berényi G. & Seres L. Budapest: Európa.
- 1991. *A forradalom*. Ford. Pap Mária. Budapest: Európa.
- 1978. *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the modern age*. Ed. Ron H. Feldman. New York: Grove Press.
- 1958. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Banting, Keith & Will Kymlicka (eds). 2017. *The Strains of Commitment. Political Sources of Solidarity in Diverse Societies*. Oxford: Oxford University Press.

- Bayertz, Kurt. 1998 *Solidaritát*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benhabib, Seyla. 1995. „The Pariah and Her Shadow.” In Bonnie Honig (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania University Press, 83-105.
- 1996. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents, Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butler, Judith. 2015a. „Precarious Life and the Ethics of Cohabitation” In Judith Butler. *Notes to a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 99–123.
- 2015b. „Can One lead a Good Life in a Lad Life?” In Judith Butler. *Notes to a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 193-221.
- 2012. *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- 2012. “[Élhetünk-e jó életet a rossz élet keretei között? Ford. Barát Erzsébet.](#)” *TNTeF* 2 (3): 129–147.
- 2009. *Frames of War: When is Life Grievable?* London: Verso.
- 2006 (1990). *Problémás nem. Feminizmus és az identitás felforgatása*. Ford. Berán Eszter & Vándor Judit. Budapest: Balassi.
- 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Butler, Judith (szerk). 2016. *Vulnerability in Resistance*. Durham: Duke University Press.
- Butler, Judith & Gayatri Chakravorty Spivak. 2007. *Who Sings the Nation State? Language, Politics, Belonging*. London: Seagull Books.
- Chowdhury, E.H. & L. Philipose. 2016 *Dissident Friendships: feminism, imperialism, and transnational solidarity*. Urbana: University of Illinois Press.
- Dean, Jodi. 1996. *Solidarity of Strangers. Feminism after Identity Politics* Berkeley: University of California Press.
- Derrida, Jacques. 2008. *The Animal That Therefore I Am* Transl. David Wills. New York: Fordham University Press

- Erdélyi, Ágnes. 2002. „[Az akarat csele? Hannah Arendt: Eichmann Jeruzsálemben.](#)” *Holmi*. Letöltés: 2019. március 12.
- Dietz, Mary. 1995. „Feminist receptions of Hannah Arendt” In Bonnie Honig (ed.) *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania University Press, 17–51.
- Honig, Bonnie (szerk). 1995. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*. University Park: Pennsylvania University Press.
- Lacroix, Justine. 2015. „Conceptualising Cosmopolitan Citizenship with H. Arendt.” *Constellations* 21 (1): 79–90.
- Lévinas, Emmanuel. 1999. *Teljeség és végtelen*. Ford. Tarnay László. Pécs: Jelenkor.
- Márkus, Mária. 1987. „The Anti-feminism of Hannah Arendt.” *Thesis Eleven* 17: 76–87.
- Mohanty, Chandra. 2003. *Feminism Without Borders. Decolonising Theory, Practising Solidarity*. Durham: Duke University Press.
- Murphy, Anne. 2011. „Corporeal Vulnerability and the New Humanism.” *Hypatia* 26 (3): 575–590.
- Nicholson, Linda & Seidman, Steven (eds). 1995. *Social Postmodernism. Beyond Identity Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ricoeur, Paul 1999. „Az én és az elbeszélt identitás.” In Szegedy-Maszák Mihály (szerk). Angyalosi Gergely et al. (ford.) *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Osiris, 373–413.
- Young, Iris Marion. 2010. *Responsibility for Justice*. Oxford: Oxford University Press.